

Il Trimestrale del Laboratorio The Lab's Quarterly

2008 / n. 2 / Aprile-Giugno

**Laboratorio di Ricerca Sociale
Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa**

Direttore:

Massimo Ampola

Comitato scientifico:

Roberto Faenza

Paolo Bagnoli

Mauro Grassi

Antonio Thiery

Franco Martorana

Comitato di Redazione:

Stefania Milella

Luca Lischi

Alfredo Givigliano

Marco Chiuppesi

Segretario di Redazione:

Luca Corchia

ISSN 1724-451X

© Laboratorio di Ricerca Sociale
Dipartimento di Scienze Sociali,
Università di Pisa

Il Trimestrale del Laboratorio

The Lab's Quarterly

2008 / n. 2 / Aprile-Giugno

LOGICA DELLA RICERCA

Marco Chiappesi *Sull'uso dell'aggregazione fuzzy nella ricerca sociale* 264

MATERIALI DI RICERCA

Orsola Sciacca *Flessibilità e precarietà: evoluzione o involuzione del mondo del lavoro? Norme e dati sul recente mercato italiano* 273

RIFLESSIONI

Marco Castellano *La cittadinanza anziana tra inclusione ed esclusione. Possibili aspetti metodologici* 340

PROGETTI

Silvia Cervia *Riflessione valutativa su di un progetto Urban II* 364

STORIA DELLE IDEE

Luca Corchia *Il concetto di modernità in Jürgen Habermas. un indice ragionato* 396

Mascia Ferri *L'opinione pubblica e il sovrano di Machiavelli* 420

RECENSIONI

Marco Chiappesi *Mark Buchanan, L'atomo sociale. Il comportamento umano e le leggi della fisica* 434

Laboratorio di Ricerca Sociale
Dipartimento di Scienze Sociali, Università di Pisa

Il concetto di modernità in Jürgen Habermas. Un indice ragionato

Luca Corchia

Dipartimento di Scienze Sociali

Università di Pisa

luca.corchia@dss.unipi.it

+39 050 2212420

Abstract

Nella *Premessa* al *Discorso filosofico della modernità* (1985) Habermas scrive, in maniera enfatica, che il tema, ricco di sfaccettature, della “modernità come progetto incompiuto” segna l’inizio la sua riflessione e dagli anni ’80 “non gli ha dato più pace”.¹

In effetti, la “modernità” si presenta come un “oggetto d’analisi obbligato” anche solo dal punto di vista del necessario auto-chiarimento disciplinare. È con la formazione delle società moderne che si differenziano come “forme del sapere specialistico”, la scienza politica, l’economia politica, l’antropologia culturale e la sociologia. Ed è, ancora, dalla prospettiva della “riflessione filosofica” che si avvia dal tardo secolo XVIII una rinnovata consapevolezza intellettuale intorno alla coscienza storica del tempo moderno, ai principi costitutivi del “nuovo mondo” e alle “cesure” rispetto alla cultura passata.

Non si deve, però, ridurre il concetto di modernità alla visione filosofica del mondo. Anche questa prospettiva – peraltro presente negli scritti di Habermas –, deve essere ricondotta all’interno del programma di ricerca della “teoria dell’evoluzione sociale”, considerando assieme i processi di “razionalizzazione culturale” del mondo vitale e la “differenziazione” di nuovi “principi di organizzazione sociale” rispetto a quelli con cui si erano riprodotte le formazioni tradizionali. Il merito dei suoi studi, una volta ricondotti a unità, è di seguire la trasformazione delle sfere culturali di valore alla luce dei problemi che coinvolgono la riproduzione delle strutture sociali e delle forme di vita tradizionali, mediando le esigenze della teorizzazione astratta e le vicende della storia concreta. In tal senso, egli segue la tradizione di ricerca dei classici del pensiero sociale, da A. Comte sino alla scuola di T. Parsons, attraverso K. Marx, E. Durkheim e M. Weber.

Dopo aver esposto in che cosa consiste, secondo il nostro Autore, il “razionalismo occidentale”, qui, ci limitiamo a fornire un indice ragionato dei temi con cui Habermas ha ricostruito il concetto “formazione sociale moderna” attraverso l’analisi degli “albori della modernità”, delle “società capitalistico-liberali” e delle “società contemporanee”.

Indice

1. Il razionalismo occidentale	397
2. Gli arbori della modernità	402
3. Le società capitalistico-borghesi	404
4. Le società contemporanee: dopo il ‘45	410
5. Le società contemporanee: i problemi di oggi	416

¹ J. Habermas, trad. it. *Premessa*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni (PDM)*, Bari-Roma, Laterza, 1987, p. VII.

1. Il razionalismo occidentale

Habermas esamina i fenomeni che circoscrivono il “concetto di razionalismo occidentale”, sistemando nel quadro della “teoria dell’evoluzione sociale”, le indicazioni dei classici del pensiero sociale e avvalendosi della suddivisione tra 1. i “sistemi sociali”, 2. le “tradizioni culturali” e 3. le “strutture della personalità”.

1.1. Riguardo ai sistemi sociali, egli definisce “modernizzazione” il graduale sviluppo del mercato e dello stato di diritto regolate con lo strumento del “diritto formale”. Si tratta dell’istituzionalizzazione complementare di un’“amministrazione statale” con un’organizzazione razionale di funzionari che opera sulla base del diritto statuito e monopolizza il potere politico e di un’“impresa capitalistica” che separa giuridicamente il patrimonio familiare da quello imprenditoriale, organizza la forza lavoro formalmente libera secondo criteri di efficienza, utilizza le conoscenze scientifiche e persegue il profitto sul mercato concorrenziale.²

Il processo di “modernizzazione” avviatosi a partire dal XVIII° secolo in parte dell’Europa occidentale costituisce il “fenomeno centrale” da spiegare sia all’interno della tradizione marxista che per gli studiosi che si sono accostati al “problema della modernità” attraverso gli studi weberiani.³ Questa definizione del “principio organizzativo” delle società moderne dovrebbe essere sufficiente al fine di seguire l’argomentazione di Habermas. Nei punti 3.1 - 3.3 descriverò meglio la dinamica di tali complessi istituzionali implementati appieno nelle società capitalistico-borghesi, mentre, qui, mi interessa rilevare che cosa significhi che in essi sono “incarnate” le “strutture della coscienza moderna”. Cosa c’è “razionale” nell’evoluzione della società capitalistica e degli stati territoriali?

La “modernizzazione” è processo di “razionalizzazione sociale” in quanto il potenziale di razionalizzazione delle immagini del mondo ha prodotto una “implementazione sociale”, tramite l’ancoramento delle strutture della “razionalità rispetto allo scopo” nel sistema della personalità e la materializzazione dei principi universalistici nei sistemi del “lavoro sociale”, del diritto privato e nel potere legale di un’amministrazione pubblica modellata da idee giusprivatistiche.⁴

² J. Habermas, tr. it. *Storia ed evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico (RHM)*, Milano, Etas Libri, 1979, cit., p. 187.

³ «Max Weber concepisce la modernizzazione della società, in modo analogo a Marx, come *differenziazione* dell’economia capitalistica e dello Stato moderno. Entrambi si integrano nelle loro funzioni al punto di stabilizzarsi reciprocamente. Il nucleo organizzativo dell’economia capitalistica è costituito dall’impresa capitalistica che - è separata dall’amministrazione domestica - con l’aiuto del calcolo del capitale (contabilità razionale) - orienta le decisioni sugli investimenti sulla base delle opportunità offerte dal mercato dei beni, del capitale e del lavoro - impiega in modo efficiente forza-lavoro formalmente libera - utilizza tecnicamente le conoscenze scientifiche. Il nucleo organizzativo dello Stato è costituito dall’apparato statale razionale che - sulla base di un sistema fiscale centralizzato e continuativo - dispone di una forza militare permanente guidata a livello centrale - monopolizza la statuizione del diritto e l’uso legittimo della forza - organizza l’amministrazione burocraticamente, vale a dire sotto forma di un potere di funzionari specializzati. Il diritto formale fondato sul principio di statuizione funge da strumento organizzativo per l’economia capitalistica e lo Stato moderno, nonché per il rapporto tra di essi» [J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *Teoria dell’agire comunicativo (TKH)*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 246-247].

⁴ *Ibidem*, pp. 315-317.

1.2. Habermas dedica molto spazio alla cultura della prima modernità, in quanto per spiegare il “potenziale necessario” alla modernizzazione sociale ritiene di dover esaminare la “razionalizzazione” delle immagini religioso-metafisiche del mondo, sotto l’aspetto della sistemazione interna e, soprattutto, sotto quello del “disincanto” della cultura tardo-medioevale con l’approfondirsi della “riflessività” e dell’“auto-nomizzazione” delle differenti “sfere di sapere culturale”. Il mutamento nell’esperienza simbolica dei mondi “naturale”, “sociale” e “soggettivo”, che favorisce lo sviluppo delle “scienze sperimentali” nella spiegazione dei fenomeni naturali, sociali e psichici, delle “dottrine morali e giuridiche post-convenzionali” nella giustificazione del potere socio-politico e di un’arte profana che rappresenta una “nuova soggettività” ed è mediata dalla “critica estetica”.

Secondo lo studioso tedesco, dal “processo storico-universale” della razionalizzazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo emergono le “strutture della coscienza moderna”. Si tratta di un modo di essere che non conosce “sfere risparmiate dalla forza critica del pensiero ipotetico” e che egli indica con i termini “riportare a principi” e “decentramento delle prospettive del mondo”.⁵

Habermas riassume i caratteri che deve possedere una tradizione culturale affinché la produzione istituzionalizzata del *sapere specialistico* si apra un varco sul piano della comunicazione quotidiana sostituendo il *sapere tradizionale* nella sua *funzione di guida*. Se nella *prima modernità* si sono realizzati le condizioni di una differenziazione e razionalizzazione delle sfere di valore, solamente a partire dalle società borghesi questo potenziale culturale è stato *istituzionalizzato*.⁶

1.3. Habermas svolge, quindi, alcune riflessioni sul processo di razionalizzazione che coinvolge il “sistema della personalità”, esaminando il concetto webe-

⁵ *Ibidem*, pp. 312-313.

⁶ «a) La tradizione culturale deve apprestare *concetti formali* per il mondo oggettivo, sociale e soggettivo, deve ammettere *pretese differenziate di validità* (verità proposizionale, giustezza normativa, veridicità soggettiva) e stimolare ad una corrispondente *differenziazione di atteggiamenti di fondo* (oggettivante, conforme a norme ed espressivo). Allora si potranno produrre espressioni simboliche ad un livello formale, su cui esse sono collegate sistematicamente con ragioni e risultano accessibili ad una valutazione oggettiva; b) La tradizione culturale deve consentire un *rapporto riflessivo verso se stessa*. Deve essere privata della propria dogmatica in modo che le interpretazioni alimentate dalla tradizione possano essere messe in discussione in linea di principio e sottoposte a una revisione critica. Allora si potranno analizzare sistematicamente i nessi interni di senso e si potranno analizzare metodicamente interpretazioni alternative. Si assiste così alla nascita di attività cognitive di secondo grado: processi di apprendimento – guidati da ipotesi e filtrati mediante argomenti – in sfere del pensiero oggettivante, del convincimento pratico-morale e della percezione estetica. c) La tradizione culturale nelle sue componenti cognitive e valutative si deve lasciar accompagnare da *argomentazioni specialistiche* così che i corrispondenti *processi di apprendimento* possano essere istituzionalizzati socialmente. Per questa via possono sorgere *sottosistemi culturali* per la scienza, la morale e il diritto, per la musica, l’arte e la letteratura, nei quali si formano tradizioni suffragate in modo argomentativo, fluidificate grazie alla critica permanente, ma nel contempo tutelate dalla professionalità. d) La tradizione culturale deve infine interpretare il mondo vitale in modo che l’agire orientato al successo possa essere affrancato dagli imperativi dell’agire comunicativo e possa essere, quantomeno parzialmente, sganciato dall’agire orientato all’intesa. In tal modo diventa possibile una istituzionalizzazione sociale dell’agire razionale rispetto allo scopo per finalità generalizzate, ad es. la formazione di sottosistemi regolata da denaro e potere per un agire economico razionale e un’amministrazione razionale» [J. Habermas, tr. it. *Introduzione: approcci alla problematica della razionalità*, in *Id., TKH*, cit., pp. 139-140].

riano di “condotta metodica razionale di vita” e chiarendo la “genesì storica” delle “motivazioni” che favorirono la sua diffusione delle istituzioni moderne. Nella definizione del concetto egli segue le riflessioni che Weber ha compiuto sull’equivalente concetto di “razionalità pratica” sotto cui sono sussumibili i) l’“agire razionale rispetto allo scopo” e ii) l’“agire razionale rispetto al valore”.⁷ Secondo Habermas, per quanto entrambi gli aspetti della razionalità dell’agire possano presentarsi indipendentemente l’uno dall’altro, se le persone o i gruppi sociali generalizzano al di là dello specifico contesto temporale e sociale azioni che soddisfano le condizioni della “razionalità pratica nel suo insieme” ricorrono i termini descritti nel concetto di “condotta di vita metodico-razionale”. Ora secondo Habermas questo potenziale etico e cognitivo che sorge con la razionalizzazione delle visioni del mondo necessita di una “implementazione” in strati più ampi della società moderna affinché le “nuove idee” possano riorientare, penetrare e vincolare le motivazioni e razionalizzare appieno gli ordinamenti sociali profani.⁸ Egli segue, quindi, l’ipotesi che la socializzazione tramite l’interiorizzazione nelle strutture della personalità di nuovi valori culturali da parte di gruppi sociali esemplari, si sia estesa all’intero sistema sociale. Esempio sarebbe, in particolare, la genesi di una “morale retta da principi e individuale” da cui sono sorti sia lo “spirito capitalismo” dell’“imprenditore” che l’“etica professionalizzata” del “burocrate”⁹ a tre “sistemi culturali di azione” in cui le “tradizioni morali” sono elaborate sistematicamente: a) una “comunità religiosa” i cui membri condividono un’etica della convinzione che sistematizza tutti gli ambiti e che, in modo razionale rispetto al valore, fissa gli orientamenti di azione razionali rispetto allo scopo nel sistema della personalità; b) una “comunità giuridica” in cui viene elaborato un sistema di norme coercitive che per la sua struttura formale è adeguato a pretendere dagli agenti come comportamento legittimo il perseguimento dei propri interessi di parte in modo razionale rispetto allo scopo orientato al successo in una sfera d’azione eticamente neutralizzata; c) un “comunità scientifica” che elabora un quadro teorico delle strutture economiche, e dei meccanismi di riproduzione di un mercato in cui la produzione e lo scambio delle merci passa da un sistema mercantile a un regime di concorrenza tra imprese e a un regime di contrattazione nei rapporti tra il capitale e la forza lavoro.

1.4. Con questa sistematizzazione analitica, egli recupera l’ipotesi che la società moderna si è formata dalla combinazione di una serie di fenomeni che han-

⁷ «Weber ha differenziato il concetto di razionalità pratica sotto tre aspetti seguenti: *l’impiego dei mezzi, la determinazione degli scopi e l’orientamento ai valori*. La *razionalità strumentale* si commisura all’effettiva pianificazione dell’impiego dei mezzi dati alcuni scopi; la *razionalità della scelta* si commisura alla giustezza del calcolo degli scopi tenendo conto dei valori esattamente intesi, di mezzi e condizioni marginali date; la *razionalità normativa* di un’azione si commisura alla forza unificatrice, sistematizzante e alla penetrazione dei criteri di valore e dei principi che stanno alla base delle preferenze di azione. Weber definisce *razionali rispetto allo scopo* le azioni che soddisfano *condizioni della razionalità dei mezzi e della scelta* e *razionali rispetto al valore* le azioni che soddisfano *condizioni della razionalità normativa*» [J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 263].

⁸ *Ibidem*, pp. 318-319.

⁹ *Ibidem*, p. 253.

no generato il suo mutamento sui piani della “riproduzione materiale” e “simbolica”. Dal punto di vista della “delimitazione metodologica” tra l’“analisi empirica” delle “determinanti esterne” dei contenuti culturali delle forme di sapere (i problemi della “dinamica di sviluppo”) e la “ricostruzione razionale” dei “nessi interni di senso” da punto di vista (la “logica di sviluppo”) Habermas non solo si impegna in un programma Per la ricostruzione del materialismo storico ma suggerisce altresì una “lettura non ufficiale” di Weber a partire dai suoi scritti sulla sociologia della religione e sull’etica economica. Il quadro teoretico di riferimento, da un lato, allarga il concetto di razionalità all’interno della “teoria dell’azione” con il fine di ricomprendere i processi di razionalizzazione morale nel mondo vitale, dall’altro, restringe la portata esplicativa della stessa teoria dell’azione all’interno della “teoria della società” a favore di una concezione parsoniana (e luhmanniana) dei “sistemi sociali” più attenta ai “problemi sistemici”.¹⁰

1.5. Questa “impostazione scientifica” favorirebbe la ripresa sia della questione se la nascita della società moderna possa essere concepita come un “processo di razionalizzazione” che del problema se il “razionalismo occidentale” vada concepito come peculiarità della moderna cultura europea (e americana) oppure come un “fenomeno universale” insito nello “sviluppo di ogni uomo civile”.¹¹

Il concetto di “formazione sociale moderna” si costruisce a partire dalla memoria collettiva della storia sociale europea, ma mantiene il carattere ideal-tipico che permette di comparare società diverse su aspetti rilevanti, come ad esempio l’estensione della vita urbana, l’imporsi di un’amministrazione centrale, la secolarizzazione dei valori e delle norme, la separazione tra religione e stato, la realizzazione dello stato di diritto, del benessere sociale e della democrazia, lo sviluppo dell’economia, ma anche il ruolo della scienza, della morale e dell’arte, la formazione delle astratte identità egoiche dell’individualismo istituzionalizzato, ecc.¹² Habermas contesta l’uso specialistico del termine “modernizzazione” nella prospettiva comparativa di un funzionalismo sociologico che separa questo fascio di processi cumulativi che si rafforzano a vicenda dal loro contesto storico.¹³ E al pari di Weber, Habermas ritiene che esista un “rapporto interiore”, ossia non contingente, fra la “modernità” e la “società occidentale” che egli sceglie come terreno privilegiato delle proprie indagini. Ma la “costellazione moderna” non è ideograficamente propria solo del nostro mondo occidentale. L’insieme di fenomeni che definiamo “moderni” si riferisce a possibilità implicite nelle forme cul-

¹⁰ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 953-956.

¹¹ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., pp. 271-278.

¹² J. Habermas, tr. it. *Il mutamento di paradigma in Mead e Durkheim*, in Id., *TKH*, cit., pp. 656-662.

¹³ «La teoria della modernizzazione apporta un’astrazione gravida di conseguenze al concetto weberiano della modernità: ossia, separa la modernità dalle sue origini europee moderne e la schematizza in un modello di processi sociali di sviluppo generali, prescindendo dalle determinazioni spaziali e temporali; inoltre interrompo i collegamenti interni fra modernità e il contesto del razionalismo occidentale, di modo che i processi di modernizzazione non possono più venir concepiti come razionalizzazione, ossia come un’oggettivazione storica di strutture razionali» [J. Habermas, tr. it. *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *PDM*, cit., pp. 2-3.]

turali di vita, che egli ricostruisce a partire dallo sviluppo delle “funzioni universali” di comprensione, interazione e socializzazione del linguaggio umano di fronte a sfide sistemiche che le comunità sociali debbono risolvere innovandosi.

1.6. Nella ricostruzione della “cultura occidentale” Habermas ha specificato, inoltre, le condizioni per cui è possibile identificare un’implementazione “selettiva” dei potenziali contenuti nella razionalizzazione delle immagini del mondo.¹⁴ Ciò che mi interessa, qui, evidenziare è che, interrogandosi sulle ragioni che hanno prodotto uno specifico sfruttamento di “possibilità pragmatico-formali” del “discorso”, il sociologo tedesco ha saputo indirizzare i propri studi verso le forme di sapere – scienze naturali e sociali, dottrine morali e giuridiche, arti ed estetica – che sociologicamente hanno risposto, evidentemente, ai “bisogni storico-evolutivi” e su cui le società moderne hanno investito risorse materiali e simboliche. Al contempo, però, egli ha avvertito che il “grandioso processo di smembramento” delle visioni del mondo in sfere di valore autonome ha lasciato aperti dei “problemi di mediazioni” che sono divenuti il terreno privilegiato di “controculture” il cui pungolo critico è l’aspetto speculare del moderno sviluppo culturale.¹⁵

Habermas concepisce la sua opera come una “teoria post-marxista della società” che cerca di sfruttare il potenziale argomentativo delle scienze sociali, per formulare asserti sulla costituzione e lo sviluppo della società moderna: «Queste diagnosi restano controverse anche se sono motivate in modo abbastanza attendibile. Esse rendono soprattutto un servizio critico possono far svanire le reciproche prevenzioni di teorie affermative del progresso e di teorie negativiste della decadenza, di ideologie dell’imperfezione e di totalizzazione affrettate».¹⁶

In tale contesto, la tesi sulle “razionalizzazioni mancate” o “incompiute” si accompagna a quella della scissione tra il “sapere specialistico” degli esperti e il sapere di senso comune, a cui sono ricondotti sia l’“impoverimento culturale” che caratterizza la costruzione condivisa del senso delle cose, delle relazioni e di sé che la “reificazione indotta sistemicamente” del sapere specialistico utilizzato come mero strumento di manipolazione a fini economici, politico-amministrativi, ecc. degli atteggiamenti quotidiani dei consumatori, degli utenti di servizi, ecc.

Con questa riflessione, Habermas sposta radicalmente il piano problematico indicato dal M. Weber con la nota tesi sull’odierna “perdita di senso” culturale.

¹⁴ J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 342

¹⁵ «Così, ad esempio, le impostazioni non-oggettivistiche della ricerca fanno valere, all’interno delle scienze umane, e senza minacciare il primato delle questioni di verità, anche i punti di vista della critica morale ed estetica. Così la discussione sull’etica della responsabilità e l’etica della convinzione, e la maggiore considerazione di motivi utilitaristici all’interno di etiche universalistiche, mettono in gioco quegli aspetti del calcolo delle conseguenze e dell’interpretazione dei bisogni, che si collocano nell’ambito di validità del cognitivo e dell’espressivo. L’arte post-avanguardistica, infine, è caratterizzata dalla singolare compresenza di correnti realistiche e politicamente impegnate con l’autentica prosecuzione della modernità classica, che aveva fatto emergere il senso proprio dell’estetico; ma appunto con quest’arte realistica e politicamente impegnata si fanno valere, sul livello di quella ricchezza di forme che è stata messa in libertà dall’avanguardia, momenti del cognitivo e del morale» [J. Habermas, tr. it. *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, in Id., *Etica del discorso (MB)*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 22].

¹⁶ J. Habermas, tr. it. *Excursus: trascendenza dall’interno, trascendenza nel mondo*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici (TuK)*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 149.

2. La genesi delle istituzioni della prima modernità

Definito il “razionalismo occidentale”, Habermas delinea il quadro storico in cui si formarono le “istituzioni” che diedero avvio agli “arbori della modernità”.

2.1. Habermas introduce i problemi sistemici che “sovraccaricano” le capacità di sviluppo di una società medioevale, le cui istituzioni fondamentali, l'impero, il feudalesimo e la chiesa, non risolvono all'interno delle limitate possibilità date dal sistema esistente. Pervengono alla coscienza collettiva come risorsa scarsa l'effettività dell'ordine politico e l'accrescimento del valore economico.¹⁷ La soluzione di queste crisi viene ricondotta all'istituzionalizzazione dell'“economia capitalistica” e dello “stato borghese”, la cui genesi passa tramite lo sviluppo dell'“urbanesimo” e degli “stati territoriali” – in particolare di quest'ultimi Habermas esamina il “mercantilismo commerciale”¹⁸ e l'“assolutismo politico” nella giustificazione del potere regale avanzata dal giusnaturalismo di Hobbes.¹⁹

Da un lato, egli riprende l'ipotesi della storiografia francese che la rinascita delle città italiane, tedesche, ecc. a partire dai secoli XII-XIII abbia avviato un processo che, dal punto di vista economico, favorì l'affermazione della “mentalità del mercante”, dal punto di vista sociale, determinò una ridefinizione nella stratificazione tra i ceti sociali, dal punto di vista politico, apportò innovazioni al sistema del feudalesimo, e dal punto di vista culturale, creò il fertile terreno sui cui maturò l'umanesimo. D'altro lato, Habermas esamina l'affermarsi di una economia mercantilista diretta dagli interventi dell'autorità centrale e la formazione di un potere assoluto che intorno alla monarchia si innalza al di sopra di una società cetuale privatizzata. La nascita degli “stati territoriali” incardinati su un'“amministrazione stabile”, un “esercito permanente” e un “fisco centralizzato”, costituisce una preconditione per lo sviluppo del mercato capitalistico e dello stato costituzionale borghese, sebbene il mercantilismo sia una forma di interventismo nell'economia difforme dai principi della libera concorrenza elaborato dalle teorie liberiste e l'assolutismo sia una forma di governo sulla società, antitetica ai principi della divisione dei poteri sostenuti dal liberalismo politico.

2.2. Habermas ricostruisce le “fonti della legittimazione” degli stati territoriali introducendo il problema che viene a determinarsi nell'epoca delle eresie, chiese nazionali e guerre civili di religione con la crisi della “fondazione teologica dell'ordine sociale”.²⁰ Risultano, qui, interessanti le note che egli svolge sul “concetto di tolleranza” – anzitutto religiosa – nel quadro della “secolarizzazione” delle società europea e del graduale passaggio dalle dottrine politiche assolutiste a quelle “liberali” e “repubblicane”. Nella ricerca delle condizioni affinché il

¹⁷ J. Habermas, tr. it. *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in Id., *Dialettica della razionalizzazione. Vecchi e nuovi saggi inediti in italiano (DR)*, Milano, Unicopli, 1983, p. 163.

¹⁸ J. Habermas, tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica (SWÖ)*, Bari, Laterza, 1971, pp. 26-38.

¹⁹ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (I): Il sistema dei diritti*, in Id., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia (FuG)*, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 112-113.

²⁰ J. Habermas, tr. it. *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica (EdA)*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 125.

dissenso e la comprensibile riprovazione tra fedeli di confessioni diverse siano neutralizzate dall'accordo su ragioni imparziali, Habermas segue l'ipotesi di R. Forst²¹, evidenziando nel "concetto di tolleranza" della "prima modernità" il passaggio dalla "concezione di permesso" a quella di "rispetto" e rileggendo le fondazioni filosofiche del diritto al libero esercizio della fede di Locke e di Bayle.

2.3. Habermas introduce, il nucleo del "progetto illuministico della modernità", ricostruendo i "mutamenti di struttura" che si manifestano nella "sfera dell'opinione pubblica", l'emergere di una concezione illuministica del tempo moderno come "età nuova", la lotta contro l'autorità delle tradizioni culturali al fine di realizzare l'"uscita dell'uomo dallo stato di minorità" e l'"impegno degli intellettuali" nella divulgazione a un largo pubblico del sapere scientifico e morale che faccia progredire le condizioni dell'umanità. Sebbene, egli non abbia esaminato l'illuminismo come "problema storiografico", dai suoi scritti emergono tre elementi che caratterizzano un "movimento di idee", che a partire dagli inizi del XVIII secolo allarga la sua influenza a tutta la società europea con la divulgazione a un largo pubblico di un sapere scientifico e morale che faccia progredire le condizioni del genere umano. L'illuminismo ha significato un radicale mutamento dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti degli *arcana Dei*, degli *arcana naturae* e degli *arcani imperi*. Il saggio di Kant esemplifica bene il nesso moderno tra la libertà e l'autonomia, in una prospettiva di filosofia della storia dominata dalle idee del "progresso materiale" e "spirituale". Habermas esamina questa concezione negli assunti del *Quadro* di Condorcet, svolgendo una critica articolata in quattro brevi riflessioni su: a) l'equiparazione tra il sapere scientifico e le forme di apprendimento, b) la sua funzione di illuminazione nello svalutare le immagini religiose-metafisiche del mondo, c) l'estensione della idea di progresso scientifico al perfezionamento morale degli uomini, e d) l'impegno degli intellettuali a ridefinire le forme della convivenza civile che possono favorire le libertà, la pace perpetua, la crescita economica e la ricchezza sociale, ecc.²²

2.4. Nella teoria della cultura moderna conserva una certa autonomia espositiva la rivisitazione del "mutamento paradigmatico" all'interno della storia del pensiero filosofico. Egli identifica il principio della filosofia moderna nella "soggettività", esaminando le caratteristiche della "filosofia della coscienza" rispetto alla riflessione antica sull'"essere degli enti" e la riflessione contemporanea sulla "funzione semantica" di apertura del mondo da parte del linguaggio.²³ Il confronto con le critiche kantiane e la filosofia di Hegel è il filo conduttore attraverso cui egli segue la rielaborazione dei temi filosofici nelle sfere teoretiche, morali ed estetiche intorno ai concetti di "autocoscienza del "soggetto epistemico", "autonomia del soggetto pratico" e "realizzazione del soggetto sensibile". In ogni ambito di riflessione filosofica Habermas individua una reazione della cultura idealistica e romantica dei primi '800 che problematizza la "razionalità illuminista".

²¹ J. Habermas, tr. it. *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «Micromega», V, 2003, pp. 311-328

²² J. Habermas, tr. it. *La teoria della razionalizzazione di Max Weber*, in Id., *TKH*, cit., p. 235.

²³ J. Habermas, tr. it. *La metafisica dopo Kant*, in Id., *Il pensiero post-metafisico (NMD)*, Bari-Roma, Laterza, 1991, pp. 16-17.

3. Le società capitalistico-liberali

Habermas elabora un'analisi dettagliata delle "società capitalistico-borghesi".

3.1. Il sociologo tedesco introduce, anzitutto, il concetto di "modernizzazione sociale", con cui intende – come abbiamo già anticipato, l'imporsi a partire dal XVIII secolo in parte dell'Europa di una "formazione sociale" organizzata intorno alle istituzioni dell'"impresa capitalista" e dello "stato moderno".²⁴ L'ambito d'analisi è costituita dal reciproco rapporto istituzionale tra le amministrazioni statali e le imprese capitalistiche – due organizzazioni che operano razionalmente in vista di propri fini costitutivi grazie a funzionari e imprenditori. Il diritto formale fondato sul principio di statuizione da parte del potere politico costituisce lo strumento organizzativo per l'economia capitalista e lo stato moderno e regola la loro relazione. D'altra parte, nelle società moderne si compie il processo di differenziazione dei sotto-sistemi funzionali con compiti di "integrazione sistemica" dagli ambiti del mondo della vita che assolvono compiti di "riproduzione culturale", "integrazione sociale" e "socializzazione". Mentre Weber aveva spiegato la "modernizzazione sociale" lasciandosi guidare dall'idea della "razionalità rispetto allo scopo" dell'"agire economico" e dell'"agire amministrativo" – poiché l'impresa privata e l'amministrazione pubblica sono organizzate da imprenditori e funzionari, i quali calcolano razionalmente l'uso dei mezzi rispetto agli obiettivi e alle condizioni delle situazioni di azione –, secondo Habermas, la misurazione dell'incidenza degli "orientamenti razionali dell'azione dei membri" sulla razionalità dell'organizzazione non coglie la specificità del "fenomeno burocratico".²⁵ In "condizioni di appartenenza all'organizzazione" si affermano forme di "interazione regolate giuridicamente" e "integrate" non già attraverso processi di intesa su "valori" e "norme" veicolati da "media linguistici" bensì "sistemicamente" attraverso "media non linguistici" – il "denaro" e il "potere".²⁶ Nello studio della burocratizzazione, egli abbandona gli strumenti concettuali della teoria dell'azione e segue la strategia neofunzionalista favorendo la teoria sistemica.

A differenza di Luhmann, Habermas sostiene, però, che – all'interno di ambiti di azione "organizzati formalmente" – le interazioni si "intrecciano" e "dipendono" dal mondo vitale. Senza le competenze, le solidarietà e le motivazioni dei membri i programmi formali dell'organizzazione non potrebbero assolutamente perseguire e realizzare gli obiettivi. La funzionalità dei sotto-sistemi sociali e il riconoscimento pubblico dei loro "media di regolazione e controllo" mantengono il legame con il "centro virtuale di auto intesa" della "sfera pubblica fluidificata" e traggono conferma nei processi di "socializzazione" della "sfera privata".²⁷

²⁴ J. Habermas, tr. it. *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 187.

²⁵ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 962.

²⁶ J. Habermas, tr. it. *Il diritto: una categoria di mediazione tra i fatti e le norme*, in Id., *FuG*, pp. 51-52

²⁷ J. Habermas, tr. it. *Seconda considerazione intermedia: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., 786.

3.2. Habermas ripercorre l'origine dell'"ancoramento motivazionale" nelle "strutture della personalità moderna" dello "spirito del capitalismo" integrando i noti studi di Weber sull'etica religiosa delle sette protestanti con l'analisi dell'etica laica delle dottrine dell'utilitarismo morale scozzese. Ma l'"istituzionalizzazione" negli ordinamenti del diritto privato nel tardo '700 rende il "modo di produzione capitalistico" indipendente dai "motivi esterni" degli individui. Coloro che sono coinvolti nei processi produttivi e nelle relazioni di scambio intrattengono tra loro "interazioni sociali smondanizzate", cioè rapporti sociali "tra equivalenti" finalizzati dalla logica di mercato e regolati da contratti di "dipendenza lavorativa". Il "vissuto interiore" dei singoli e le "forme della vita" delle comunità sociali sono oramai divenute, secondo il sociologo tedesco, l'"ambiente" di un sistema sociale regolato da una economia di mercato capitalistica.²⁸ Habermas non intende spiegare la dinamica del sistema economico capitalista, quanto piuttosto le relazioni fra l'economia moderna e la società nel complesso. A tal fine, egli mette in evidenza, in primo luogo, come il "modo di produzione capitalistico" non abbia origine per la volontà di un "legislatore politico" che attraverso strumenti giuridici costituisce un "nuovo modo di produzione". L'organizzazione delle forme dell'"agire economico è stata ceduta", per così dire, dallo Stato al sistema decentrato delle relazioni di mercato; in ogni modo, l'amministrazione statale non controlla più la funzione di indirizzo sociale legata alla riproduzione delle condizioni materiali dei cittadini. Con il linguaggio funzionalista di Parsons, Habermas afferma che nelle società moderne si forma un sotto-sistema economico che si specializza in "funzioni di adattamento". Un ultimo aspetto della sua analisi riguarda lo studio della "rivoluzione industriale".

3.3. Habermas descrive lo "stato borghese", esaminando il modello sviluppato da Weber di "moderno stato amministratore" fondato su di un "potere razionale-legale", distinguendo gli aspetti funzionali che lo stato moderno, in quanto "apparato amministrativo" svolge come "istituzione complementare" del traffico autoregolante del mercato capitalistico, e la sua legittimazione in una cultura politica improntata ai principi "liberali" e "repubblicani". Con la nuova "forma di riproduzione materiale" lo "stato moderno", infatti, rinnova i propri compiti.

Da un lato, l'"amministrazione statale" sancisce e protegge la "volontà capitalistica globale". A tale proposito Habermas afferma che «la forma di apparato statale che può meglio di altre soddisfare il bisogno di ordine in una società industriale è un'amministrazione moderna, che mobilita le risorse (fiscali e forza lavoro), garantisce le relazioni giuridiche fra i soggetti privati e fa fronte ai compiti collettivi (infrastrutturali, militari, ecc.)». ²⁹ D'altro lato, le società moderne sono "integrate sistemicamente" tramite il "denaro" e il "potere", ma questi "media non-linguistici" di integrazione sistemica sono ancorati in un "mondo vitale integrato socialmente", cioè attraverso "valori", "norme" e "processi di intesa".

²⁸ J. Habermas, trad. it. *Seconda considerazione provvisoria: sistema e mondo vitale*, in Id., *TKH*, cit., p. 774.

²⁹ J. Habermas, trad. it. *Storia ed evoluzione*, in Id., *RHM*, cit., p. 170.

Habermas esamina come nell'economia di mercato, regolata amministrativamente, si affermino quelle istituzioni tipicamente bourgeois che preparano il terreno per il "mondo vitale post-tradizionale" dell'homme (nella "sfera privata") ma anche del citoyen (nella "sfera pubblica").³⁰ Qui, egli precisa, quindi, i concetti di "separazione dei poteri", di "diritti soggettivi" e di "sovranità popolare", ricostruendo i capisaldi delle dottrine politiche di Locke, di Rousseau e di Kant. All'interno della dottrina naturale giusnaturalistica, Habermas distingue la tradizione politica del "liberalismo" e quella del "repubblicanesimo", secondo cui, in mancanza d'una copertura religiosa o metafisica, il diritto coercitivo "ritagliato su misura per l'esercizio egoistico" dei diritti individuali potrà salvaguardare la sua forza d'integrazione sociale se i "destinatari" delle norme giuridiche saranno anche in grado di cogliersi, nel loro insieme, come "autori" di queste norme. Le "libertà civili" sono integrate da "diritti di cittadinanza politica" che tengono conto non solo della "libertà d'arbitrio" ma anche dell'"autonomia pubblica".³¹ Lo "stato liberale di diritto" rappresenta la "seconda grande spinta alla giuridificazione" che trova piena realizzazione nel "costituzionalismo del XIX secolo".³²

3.4. Habermas sostiene che, malgrado gli "effetti disfunzionali secondari" l'economia capitalistica ha sviluppato una grande forza di affermazione e tenuta, grazie alla sua capacità di produrre e reinvestire la ricchezza. L'efficienza del principio di organizzazione capitalistico è stata una novità straordinaria: esso ha liberato il sistema economico dai vincoli dei sistemi social-integrativi restituendolo ai suoi compiti riproduttivi ma è anche in condizione di contribuire all'integrazione sociale. E' il nuovo principio di organizzazione che apre un largo margine per lo sviluppo di concezioni normative che guidano l'"accelerazione" negli eventi delle "rivoluzioni borghesi" – le rivoluzioni americana (1776) e francese (1789).³³ Fin dal saggio *Diritto naturale e rivoluzione* (1963)³⁴, Habermas aveva sottolineato la "grande forza esplosiva" della dottrina giusnaturalistica dei diritti naturali e il loro nesso con l'economia capitalistica. Seguendo la celebre interpretazione hegeliana di una rivoluzione "partita dalla filosofia"³⁵, egli interpreta "l'epoca delle rivoluzioni" come il tentativo di giustificare l'ordinamento politico in "base alla coazione della sola ragione". Habermas, affronta, in secondo luogo, il problema delle "radici" di cultura politica delle rivoluzioni americana e francese, evidenziando come, nonostante il comune riferimento al di-

³⁰ J. Habermas, tr. it. *Considerazioni conclusive: da Parsons attraverso Weber a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 987.

³¹ J. Habermas, tr. it. *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *EdA*, cit., pp. 114-115.

³² J. Habermas, tr. it. *Introduzione: Il materialismo storico e le strutture normative*, in Id., *RHM*, cit., p. 35.

³³ J. Habermas, tr. it. *Un concetto sociologico di crisi*, in Id., *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo (LPS)*, Bari, Laterza, 1975, p. 26.

³⁴ J. Habermas, trad. it. *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *Prassi politica e teoria critica della società (TuP)*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 127-175.

³⁵ J. Habermas, trad. it. *Ancora una volta: sul rapporto tra teoria e prassi*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici (VuR)*, Bari-Roma, Laterza, 2001, pp. 315-316.

ritto naturale come fonte di legittimazione e la concordanza nella lettera dei testi delle rispettive dichiarazioni dei diritti, le “innegabili differenze” non riguardano solo il contesto storico degli eventi – l’indipendenza dall’impero britannico per gli americani, l’abbattimento dell’ancien régime per i francesi ma soprattutto due diverse “costruzioni giusnaturalistiche” della società civile e dello Stato. Se la cultura anglosassone privilegia la sfera dei “diritti di libertà” (“autonomia privata”), la cultura continentale sottolinea la “sovranità popolare” (“autonomia pubblica”).³⁶ Questa retrospettiva permette di introdurre l’“autocomprensione dei costituenti” e di criticare l’interpretazione delle “due rivoluzioni” di H. Arendt.³⁷

3.5. In seguito, si possono introdurre le riflessioni di Habermas sulla “filosofia hegeliana dello Stato”. Nell’interpretazione dell’etica – la sfera superiore dello “spirito oggettivo”, egli ricostruisce il concetto hegeliano di “società civile” ed evidenzia un “istituzionalismo forte” nei rapporti tra la “società civile” e lo “Stato” che, pur proclamando il primato etico dello “spirito del popolo”, privilegia il “volere del monarca” e sottomette l’opinione pubblica alla “ragion di stato”.³⁸ La retrospettiva sulla “soluzione tendenziosa” della filosofia statale hegeliana³⁹ – che espone, per certi versi, l’“autocomprensione” del “liberalismo di stato” della Prussia e, poi, della Germania – ci permette di recuperare, in parte, l’esame di una delle forme di stato che denota l’800 europeo: la “monarchia costituzionale”.

3.6. Il “sistema delle relazioni internazionale” dell’800 viene preso in considerazione da Habermas solo come termine di riferimento nelle sue analisi sull’attuale organizzazione dei rapporti tra gli stati nazionali. In tal senso, salvo un riferimento ai studi di K. Polany sull’“equilibrio del potere” tra i grandi stati europei durante il XIX secolo, egli non affronta né la storia europea dal Congresso di Vienna alla guerra mondiale né la storia dei paesi extraeuropei. Habermas non approfondisce l’esame dei meccanismi che regolarono la “Santa alleanza” (1815-46) e il “Concerto europeo” (1871-1904), limitandosi a sottolineare come tale trasformazione non modifichi il sostanziale primato di una “ragion di stato” definita secondo i principi di una prudente “politica di potenza” – includente lo strumento della guerra limitata. Il “sistema delle potenze” è un “sistema di stati sovrani” reciprocamente riconosciuti tramite trattati e diplomazie, e protetto dal meccanismo della guerra – ossia dal “diritto internazionale classico” che ha retto le sorti dell’Europa dalla pace di Vestfalia sino alla prima guerra mondiale (1).⁴⁰

Habermas descrive, in secondo luogo, i tentativi di I. Kant di elaborare il progetto di una “condizione cosmopolita” che oltrepassi il diritto internazionale rife-

³⁶ J. Habermas, tr. it. *Diritto naturale e rivoluzione*, in Id., *TuP*, cit., p. 132.

³⁷ J. Habermas, tr. it. *Hannah Arendt 1. La storia delle due rivoluzioni*, in Id., *Profili politico-filosofici (PPP)*, Milano, Guerini Associati, 2000, pp. 173-178.

³⁸ J. Habermas, tr. it. *Il concetto hegeliano della modernità*, in Id., *PDM*, cit., pp. 39-41.

³⁹ J. Habermas, tr. it. *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in Id., *WuR*, cit., pp. 199-200.

⁴⁰ J. Habermas, tr. it. *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?*, in Id., *L’occidente diviso (DGW KPS X)*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 111-113.

rito unicamente agli Stati sovrani. Nel quadro della riflessione sulla “guerra settecentesca”, egli ha definito l’orizzonte di una “pace perpetua” da realizzare tramite una “costituzionalizzazione del diritto internazionale”⁴¹ che all’idea di una “repubblica mondiale” – lo “Stato dei popoli” – finisce per preferire la proposta “più debole” di una sorta di associazione volontaria e derogabile tra Stati – la “lega dei popoli”. In questo contesto, Kant individua alcune “tendenze favorevoli” che, secondo Habermas, sono riscontrabili solo in parte e mettono in luce le “ingenuità” delle attese presenti nella sua “filosofia della storia”. I timori verso il potere di una “repubblica mondiale” sarebbero dovuti, inoltre, a una prospettiva storica troppo “ristretta” e a una “contraddizione” della sua dottrina politica (2).

Infine, Habermas ripercorre la riflessione di Hegel sul problema del “riconoscimento internazionale” della sovranità statale e la sua giustificazione della provvidenza della guerra nel cammino dello “spirito del mondo”.⁴² Dalla filosofia della storia di Hegel risulta una soluzione al problematico rapporto tra teoria e prassi che egli chiarisce nel passaggio alla filosofia dello “spirito assoluto” (3).

Occorre precisare che la disamina delle dottrine del “diritto internazionale” in Kant e del “diritto statutale esterno” in Hegel, non solo è interna alla storia del pensiero ma non esaurisce affatto la totalità delle concezioni delle relazioni tra gli stati elaborate nel corso dell’ottocento, soprattutto se si intendono mettere in luce i rapporti tra Stati europei e resto del mondo. Solo recentemente, in ragione dell’interesse su questioni di stretta attualità, Habermas ha precisato che la politica esterna delle nazioni europee, dopo il ’48, sia stata improntata, a un nazionalismo liberale che si considerava legittimato a diffondere in tutto il mondo i valori universalistici del proprio ordinamento, se necessario anche a sostegno delle armi, soggiogando e sfruttando, al contempo, i popoli delle colonie sorretto in quest’opera di forzata civilizzazione dall’autorità di un’*ecclesia triumphans* (4).⁴³

3.7. Si possono, quindi, considerare due orientamenti della “sfera pubblica politica dell’800” che, secondo Habermas, connotano la cultura politica moderna.⁴⁴

Da un lato, l’affermarsi di “identità collettive” che fissano in termini “nazionalistici”, a livello statutale, l’appartenenza e la partecipazione dei cittadini alla comunità politica. Di fronte ai mutamenti radicali prodotti dalle rivoluzioni politiche e industriali dell’Europa del ‘700-’800, Habermas affronta, anzitutto, l’affermarsi dei “movimenti nazionalistici”, ovvero il “coagularsi dell’identità collettiva” dei cittadini intorno all’idea di “patria”. Il principio ottocentesco che la sovranità popolare presuppone un’“omogeneità etnica” ha alimentato sia le rivendicazioni risorgimentali da parte delle popolazioni soggette al giogo di potenze straniere, ma anche forti prevaricazioni verso le “minoranze interne”. Questo tentativo di ripensare la sovranità statutale come “sovranità del popolo” ricorrendo a connotazioni pre-politiche, “etiche”, fu particolarmente sostenuto laddove i

⁴¹ J. Habermas, tr. it. *L’idea kantiana della pace perpetua - due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., pp. 178-185.

⁴² J. Habermas, tr. it. *La critica hegeliana della rivoluzione francese*, in Id., *TuP*, cit., pp. 186-199.

⁴³ J. Habermas, tr. it. *Israele o Atene? A chi appartiene la ragione anamnestic*, in Id., *Tempo di passaggi (ZÜ. KPS IX)*, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 150, 156.

⁴⁴ J. Habermas, tr. it. *Possono le società moderne formare un’identità razionale*, in Id., *RHM*, cit., p. 90.

processi di modernizzazione sociale e di unificazione politica furono, per così dire, “storicamente in ritardo”. E proprio in tali esperienze risorgimentali, secondo Habermas, si annidarono i germi di quella autoaffermazione strategica dello stato verso i “nemici esterni” e i “nemici interni” che finì per divenire l’“autoaffermazione esistenziale di una nazione” nella “storia del mondo” (1).⁴⁵

Habermas ripercorre, d’altro lato, la genesi dell’*altra* forma storicamente significativa di identità collettiva – la classe – diffusasi nel “movimento operaio europeo” fin dalla metà dell’800, in gran parte sotto l’influenza teorica del socialismo e del marxismo. In tal senso, egli scrive che “in una fase di antagonismo di classe la sfera pubblica era lacerata dalla spaccatura delle *two nations*” facendo assumere agli “interessi privati un valore politico”.⁴⁶ Del pensiero politico del giovane Marx, Habermas mette in evidenza, soprattutto, le puntuali critiche nei confronti dei precursori del socialismo, dell’economia politica classica, della democrazia borghese, l’individuazione della lotta di classe come vero motore della storia e la proposta romantico-speculativa di una società di liberi produttori (2).

3.8. Risultano, poi, interessanti le considerazioni che Habermas svolge sugli atteggiamenti verso la “propria natura interna” da parte di un soggetto borghese che trova affermazione in una “sfera privata” costruita sulla professione e sulla famiglia in un nesso di legami “universalistici” e “individualistici”. Purtroppo, egli non conduce l’analisi affrontando direttamente i mutamenti nei processi di socializzazione delle famiglie borghesi, né raffronta il loro sistema di valori con i modelli educativi degli altri strati sociali. Habermas sostiene che l’idea della famiglia come “comunità volontaria degli affetti” rimane compromessa da rapporti gerarchici che rispecchiano la stratificazione del “mondo esterno”, per cui un il raggiungimento di un’effettiva “autonomia” e “autorealizzazione” è discutibile, in quanto la sua formazione è inseparabile dallo sviluppo dei rapporti capitalistici. Secondo Habermas, l’“intimità familiare, apparentemente libera dalla costrizione sociale”, è il sigillo sulla “verità” di un’autonomia privata che, invece, nega la sua origine economica. Tuttavia, la fonte principale delle riflessioni è rappresentata da materiale letterario. La centralità della famiglia nelle rappresentazioni artistiche orientate con finalità pedagogiche, in particolare nel romanzo familiare, era già stata ben evidenziata sino dalla tesi di abilitazione sulla *Storia e critica dell’opinione pubblica* (1961).⁴⁷ In seguito egli conferma nei risultati della critica d’arte e letteraria di ispirazione marxista (Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Löwenthal ecc.) l’ipotesi di un’ambivalenza irresolubile presente nelle opere dell’arte e letteratura borghese, le quali pur svolgendo funzioni “legittimatorie dell’ordine sociale”, al contempo, veicolano un forte “contenuto utopico”.⁴⁸

3.9. Habermas affronta, infine, il problema delle “crisi della società capitalistico-borghese” ripercorrendo gli assunti fondamentali elaborati da Marx nella “teo-

⁴⁵ J. Habermas, tr. it., *Lo stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in Id., *EdA*, cit., pp. 119-130.

⁴⁶ J. Habermas, tr. it. *Mutamenti nelle funzioni politiche della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., p. 217.

⁴⁷ J. Habermas, tr. it. *Strutture sociali della sfera pubblica*, in Id., *SWÖ*, cit., pp. 60-64.

⁴⁸ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1064-1065.

ria del valore". I problemi di controllo che si manifestano nel sistema economico capitalistico, segnato dall'alternarsi congiunturale di periodi ciclici di crisi e di crescita, proprio in quanto i rapporti di produzione ha assunto anche funzioni di integrazione sociale si ripercuotono "immediatamente" sui processi di riproduzione simbolica del mondo vitale. Il sistema capitalistico provoca due fenomeni connessi: da un lato, riduce il numero dei capitalisti, accrescendo il dominio della grande borghesia a spese della piccola; d'altro lato, allarga la classe proletaria che acquista, così il carattere di "massa popolare". Una volta che si è interrotto il processo di accumulazione della ricchezza, il "contrasto di interessi" fondato nel "rapporto diseguale tra lavoro e capitale" si manifesta immediatamente nella polarizzazione della società in due "classi antagoniste", cioè nella "lotta di classe" (1). Sennonché la "concentrazione dei capitali" che si aprono al mercato mondiale e l'"intervento dello stato" nel mercato segna, nell'ultimo trentennio dell'800 l'avvio di una "crisi del capitalismo concorrenziale e liberale" culminata nella prima metà del '900.⁴⁹ A partire da questo mutamento di struttura sociale, Habermas mette in luce i limiti di fondo della teoria marxiana della rivoluzione, alla luce delle successive riflessioni sull'"imperialismo" (2).⁵⁰

4. Le società contemporanee: dopo il '45

Ho distinto maggiormente da questo nucleo unitario le indagini che egli compie sulle società contemporanee in cui, per così dire, i nodi irrisolti della razionalizzazione sociale emergono e hanno alimentano tensioni sociali tutt'ora aperte.

4.1. Habermas ripercorre la formazione delle società contemporanee - già avviata sul finire dell'800, menzionando appena quel potente "fattore di accelerazione" che fu la prima guerra mondiale. Egli non si interessa delle cause che determinarono la rottura dell'equilibrio internazionale i cui "effetti destabilizzatori" si protrassero oltre il conflitto. Nell'ottica della teoria dell'evoluzione sociale anche la "Grande guerra" è un evento "contingente" che aggrava le possibilità adattive del "principio di organizzazione" delle "società tardo-liberali". Secondo Habermas, come "feazione" alla drammatica crisi economico-sociale si sono sviluppati in Europa tre diversi modelli di organizzazione statale: lo "Stato fascista" (in Italia, Germania, Austria, Spagna, ecc.), lo "Stato socialista" (dapprima Russia, poi stati aderenti al patto di Varsavia, oltre alla Cina, Cuba, ecc.) e lo "Stato di democrazia di massa e sociale" (Francia, Inghilterra, Stati Uniti, dopo il '45 in Europa occidentale). Egli elabora questa distinzione, condivisa nelle scienze sociali, ricorrendo a studi comparativi condotti da sociologi e politologi americani e tedeschi. Se applicata nella comparazione storica, la teoria dell'evoluzione sociale definisce il quadro teorico dei "modelli di stato" in base all'esame del "principio di organizzazione sociale". Tuttavia, per evitare il rischio che le "necessità a-

⁴⁹ J. Habermas, tr. it. *Su alcune condizioni necessarie al rivoluzionamento delle società capitalistiche*, in Id., *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti (KuK)*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 61-72.

⁵⁰ J. Habermas, tr. it. *Sul rapporto tra politica e morale*, in Id., *DR*, cit., pp. 127-128.

stratte” della teoria dell’evoluzione sociale rendano incomprensibile le sue ipotesi, Habermas avverte il bisogno di introdurre una riflessione sulle “cesure” che scandiscono il flusso temporale della “storia del ‘900”. Lo scritto *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”* (1988)⁵¹ è, finalmente, un intervento sul problema dei “criteri di periodizzazione” del ventesimo secolo. In garbato dissenso rispetto alle tesi di Hobsbawm, Furet e Hildebrand, Habermas rivendica, per così dire, al tentativo compiuto con la raccolta *Per la ricostruzione del materialismo storico* di aver chiuso il problema delle “tendenze critiche” delle società post-liberali. Recentemente, si interroga, poi, sulla situazione mondiale seguita all’11 settembre. Sul finire del 2001, egli risponde alla domanda di G. Borradori se il recente attacco terroristico e gli attuali scenari di guerra rappresentano degli “eventi senza precedenti” che modificano in modo radicale l’“esperienza della nostra vita e dei rapporti con gli altri”. Qui mi preme anticipare solo che, secondo Habermas per una “diagnosi di lungo periodo” forse “non è così importante ciò che noi contemporanei proviamo sul momento”. Egli attribuisce, invece, grande rilievo alla “linea di frattura”, all’interno dell’occidente, tra gli Stati Uniti e l’Europa. Sebbene le tensioni, anche gravi, nelle loro relazioni vi sono state in passato, la crisi attuale, a suo giudizio, la svolta della politica estera americana è la più seria e la più gravida di conseguenze per il futuro dell’Alleanza, in quanto ha determinato delle nuove ondate di antieuropeismo e di antiamericanismo.⁵²

4.2. Il rilievo del “totalitarismo” all’interno della teoria dell’evoluzione sociale non ha mai assunto particolare evidenza rispetto alle continue riflessioni sulle “democrazie di massa”. Non è un mistero che tra i movimenti politici che hanno avanzato progetti di sistema - il “fascismo”, il “comunismo sovietico” e la “social-democrazia”, le simpatie di Habermas sono rivolte al “socialismo borghese”, il quale, senza la pretesa di poter assicurare la “crescita economica senza capitalisti”, ricerca l’egemonia nella formazione dell’opinione pubblica e si introduce, una volta legalizzato, nelle istituzioni della “sovrana volontà pubblica” al fine di concordare un compromesso tra le classi sociali che rispetti il cittadino e l’uomo. Il centro principale della sua riflessione è l’Europa occidentale dopo il 1945.

A dispetto delle intenzioni intellettuali e politiche, Habermas affronta la storia dei “regimi fascisti” come qualcosa da scongiurare, da consegnare al lavoro storiografico; salvo poi dover intervenire sempre più spesso per difendere la scelta giudiziosa del tedesco di oggi a favore dello “stato sociale” e dello “stato di diritto a partecipazione democratica”. Egli limita a esaminare l’affermazione degli stati fascisti europei della prima metà del secolo scorso, nella cui analisi continua a impiegare il “modello teorico” di K. Offe, esaminando le relazioni tra i sistemi economici e politici e le sfere pubblica e privata. Egli definisce, anzitutto, il concetto di “ordinamento totalitario” attraverso l’analisi delle trasformazioni a cui sono soggetti gli stati tardo liberali sotto il profilo normativo. Habermas introduce, poi, l’esame delle tendenze alla “concentrazione industriale privata” e

⁵¹ J. Habermas, tr. it. *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il secolo breve*, in Id., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia* (PNK), Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 6-14.

⁵² J. Habermas, tr. it. *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in Borradori G. (ed.), *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 30-31.

all'“interventismo pubblico”, accentuate da un'idea del “compromesso interclassista” di tipo “corporativistico” che spiega il nesso tra l'amministrazione statale e l'economia capitalistica.⁵³ Inoltre, egli esamina i mutamenti nella riproduzione simbolica del mondo vitale, mettendo in luce i tratti basilari di un'“ideologia nazionalistica su basi prepolitiche” che segna in modo specifico la struttura della “sfera pubblica politica” nei regimi nazisti e fascisti.⁵⁴ Infine, egli affronta il tema dell'influenza dell'amministrazione statale nella “sfera di vita privata”, precisando taluni aspetti dell'analisi del fascismo della scuola di Francoforte (1).⁵⁵

Le lacune nelle ricerche sui “regimi comunisti”, si spiegano sempre, con le “finalità pratiche” che egli assegna alla teoria dell'evoluzione sociale. La “dissoluzione dell'URSS” non fu neppure ipotizzata perché l'interesse era rivolta verso altri “contro-modelli” più credibili. Habermas ha messo in luce, soprattutto, i “tratti regressivi” dell'“ideologia nazionalistica” dei regimi nazi-fascisti e il “tradimento della rivoluzione” da parte dei regimi comunisti. Nei suoi scritti, egli ha posto l'attenzione su quattro aspetti del “comunismo sovietico”: il modello istituzionale della concentrazione del potere nei *soviet* centrali e locali⁵⁶; la dottrina marxista ufficiale – il *Diamat* – egemonizzata dal partito comunista⁵⁷; il soffocamento dell'autonomia dei cittadini in ogni aspetto della sfera privata; la collettivizzazione forzata dell'economia ad opera della burocrazia pianificatrice (2).⁵⁸

Habermas si interessa di chiarire la trasformazione dei sistemi economico-amministrativi e delle strutture del mondo vitale che negli Stati Uniti, in Inghilterra e nei “paesi continentali liberi” determina un “modello sociale” al quale si è ispirata la stessa Organizzazione delle Nazioni Unite. Lo studio sulle formazioni sociali pre-moderne è un graduale avvicinamento all'esame delle democrazie di diritto a stato sociale nel quadro instabile dell'assetto dei rapporti capitalistici.

4.3. Il sociologo tedesco, delinea, anzitutto, un modello descrittivo delle caratteristiche che segnano il passaggio, assai complesso, al “capitalismo organizzato”. Sul versante del sistema economico, si tratta della concentrazione di imprese e capitali – la “fine del capitalismo concorrenziale” – e dell'organizzazione scientifica della produzione e del lavoro; sul versante del sistema amministrativo, concerne la “politica interventista dello Stato” sia nella regolazione e controllo dei cicli economici che dei rapporti sociali – la “fine del capitalismo liberale”.⁵⁹

4.4. Le funzioni sostitutive del mercato e compensative delle “conseguenze dis-funzionali del processo di accumulazione” sono tipiche del capitalismo rego-

⁵³ J. Habermas, tr. it. *Da Lukács ad Adorno: razionalizzazione come reificazione*, in Id., *TKH*, cit., p. 489.

⁵⁴ J. Habermas, tr. it. *Riflessioni sul concetto di partecipazione politica*, in Id., *KuK*, cit., pp. 31-32.

⁵⁵ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1054-1055.

⁵⁶ J. Habermas, trad. it. *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra*, in Id., *La rivoluzione in corso (NR KPS VII)*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 188-189.

⁵⁷ J. Habermas, tr. it. *Sulla discussione filosofica intorno a Marx e ai marxismi*, in Id., *DR.*, cit., p. 28.

⁵⁸ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1061-1064.

⁵⁹ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LSP*, cit., pp. 37-40.

lato dallo Stato. Questi fenomeni definiscono il passaggio al “capitalismo maturo”, in cui sotto taluni aspetti la “politica neomercantilista” dell’intervento statale procede di pari passo, anche, con una “rifederalizzazione della società” da parte di “interessi organizzati”. Con gli strumenti della “politica economica keynesiana” la regolazione dello scambio tra economia e stato ha creato le condizioni strutturali del compromesso tra le classi economiche. Secondo Habermas, il “compromesso sociale” assicurava ai cittadini l’attesa di vivere in condizioni di relativa giustizia distributiva tra classi e di crescente benessere individuale. Nelle economie miste, lo Stato disponendo di una quota di prodotto sociale, ha il margine di azione richiesto per mettere in atto, attraverso prestazioni di trasferimento e sovvenzione, un’efficace politica sociale e occupazionale. Esso può influenzare le condizioni della produzione e della distribuzione avendo come obiettivo la “crescita economica”, la “stabilità dei prezzi” e la “piena occupazione”. Lo Stato si accolla i costi esternalizzati dall’economia privata e compensa le “conseguenze disfunzionali” del processo di accumulazione capitalistica, soprattutto a favore della classe operaia e di altri gruppi capaci di organizzazione che possiedono delle forme di minaccia efficaci.⁶⁰ Se la “selettività” dell’intervento statale lascia scoperte altre aree di tensione sociale, il quadro in cui l’amministrazione svolge le funzioni di regolazione e controllo, e la pressione di “interessi organizzati”, determina una “crisi di razionalità” nelle decisioni – un “deficit di output” – che Habermas riconduce alle “contraddizioni strutturali” del sistema capitalistico.⁶¹

4.5. Nelle democrazie occidentali il problema di legittimazione dell’organizzazione sociale può essere considerato sotto i tre aspetti dello “stato di diritto”, dello “stato sociale” e della “democrazia politica”, ossia della tutela dei “diritti di libertà soggettiva”, del “sistema di sicurezza sociale” e del grado ragionevole di “partecipazione politica”, che non si limiti alla sola “rappresentanza”, ma metta in relazione le istituzioni e i cittadini, al fine di determinare processi di “formazione della volontà politica” rispondenti a “interessi generali”. Secondo Habermas, sebbene non vi sia una “connessione concettualmente necessaria” tra la democrazia politica, i diritti civili e lo stato sociale, la liberalizzazione delle forme di vita nella sfera privata e la realizzazione dello stato sociale hanno determinato una stretta “connessione empirica” favorevole un’effettiva partecipazione dei cittadini alle forme costituzionalmente previste di esercizio della loro sovranità popolare.⁶² All’interno delle sfere dei diritti, secondo Habermas, i diritti sociali di redistribuzione servono ad assicurare l’“equo valore”, ossia come scrive J. Rawls, gli effettivi presupposti per “pari opportunità di utilizzo”, dei classici diritti alle libertà individuali (“civili” e “politiche”).⁶³ Ogni potere dello Stato democratico discende da una “sovranità popolare” che trova una concreta manifestazione attraverso “forme di partecipazione politica” dei cittadini sia nella costi-

⁶⁰ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber fino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., pp. 1011-1017.

⁶¹ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 67-69.

⁶² J. Habermas, tr. it. *Sociologia del diritto e filosofie della giustizia*, in Id., *FuG*, cit., p. 96.

⁶³ J. Habermas, tr. it. *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., p. 223.

tuzione degli “organi di rappresentanza” che nella formazione dell’“opinione pubblica”.⁶⁴ Dopo aver svolto considerazioni sulla trasformazione dell’equilibrio dei poteri costituzionali, con la sempre maggiore importanza del governo sul parlamento e indicato le principali regole del gioco democratico nelle società pluralistiche, Habermas mette in luce come il consenso pubblico risulti, al tempo stesso, sia il “primo anello” nella “catena della formazione legittima della volontà e dell’opinione politica”, sia l’“ultimo anello” nella “catena della produzione della lealtà di massa” di cui si munisce il sistema politico per rendersi indipendente dalle restrizioni provenienti dal mondo vitale. Questa “tensione dilemmatica” tra differenti “meccanismi di integrazione” è elusa, secondo Habermas, dalle interpretazioni unilateralmente normative o empiriche.⁶⁵ La definizione della teoria procedurale della democrazia e l’esame sulle condizioni per una sua traduzione sociologica riporta al centro dell’analisi il ruolo dei *mass-media*. Habermas condivide con la Arendt l’idea di rivitalizzare la sfera pubblica contro il “privatismo civico” di una popolazione spoliticizzata e contro il procacciamento di lealtà di massa messo in atto dal “sistema partitocratico”. Solo il recupero di una “cittadinanza attiva” può contrastare un potere statale burocraticamente autonomizzato.⁶⁶

4.6. Lo sviluppo dello stato sociale e della democrazia politica hanno modificato profondamente la rappresentanza degli interessi nelle società capitalistiche avanzate, producendo, altresì, un mutamento nelle modalità e nell’intensità del “conflitto di classe”. Certo, rimangono tensioni sociali dovuti al permanere di povertà e diseguaglianze tra i ceti sociali e tra le aree geografiche, ma queste non mettono in pericolo il sistema. Vi sono, invece, delle “lotte di riconoscimento” che riguardano la “grammatica di forme di vita”. In tal senso, egli discute la contestazione di un liberalismo radicale, con echi esistenziali, dapprima, nella forma immatura del movimento studentesco, quindi nella protesta civile alimentata negli anni ’70 dai movimenti di rivendicazione per i diritti universali dell’uomo.

Habermas ricostruisce, in primo luogo, le rivendicazioni del “movimento femminista”, esaminando le prime lotte per l’eguaglianza giuridica, la “critica alla società patriarcale”, il problema difficile della “differenza sessuale femminile” – non senza effetti nella definizione delle identità maschili –, la critica alla scissione tra sfera privata e sfera pubblica, e infine, la ridefinizione delle “politiche delle pari opportunità” che al fine di materializzare i diritti formalmente riconosciuti, tramite lo strumento dello stato sociale hanno prodotto, peraltro, anche, provvedimenti che non rispondono alle esigenze delle donne poiché paternalisticamente elaborati e attuati senza che esse abbiano “voce in capitolo” (1).⁶⁷

Habermas affronta, poi, lotta delle “minoranze etnico-culturali” provenienti da paesi extracomunitari per il riconoscimento delle loro identità collettive e forme di vita. Le “società multiculturali” si trovano di fronte a una serie di scelte deci-

⁶⁴ J. Habermas, tr. it. *Il nesso interno tra stato di diritto e democrazia*, in Id., *NR KPS VII*, cit., p. 255.

⁶⁵ J. Habermas, tr. it. *Ricostruzione del diritto (2): I principi dello stato di diritto*, in Id., *FuG*, cit., p. 163.

⁶⁶ J. Habermas, tr. it. *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *EdA*, cit., p. 243.

⁶⁷ J. Habermas, tr. it. *Paradigmi del diritto*, in Id., *FuG*, cit., pp. 498-505.

sive, quali la decisione se avviare politiche di integrazione di tipo “assimilatorio” che impongono la “disponibilità all'acculturazione” o politiche che richiedono solo una “socializzazione politica,” l'alternativa se introdurre o meno nei nostri ordinamenti costituzionali dall’“impianto individualista” dei “diritti collettivi” alla tutela e/o alla promozione di “determinate forme di vita”. Habermas discute con C. Taylor se considerare “inconciliabile” con lo stato di diritto una tutela di tali forme di vita attraverso l'intervento politico (“Liberalismo 2”) che oltrepassa il classico principio del pari rispetto per ciascuno individuo del “Liberalismo 1”. Egli sostiene l'ipotesi che la dottrina dei diritti soggettivi, “correttamente intesa”, non è “cieca” nei confronti della salvaguardia delle differenze culturali se vi è “democrazia partecipativa”.⁶⁸ Il “patriottismo costituzionale” non richiede l'accordo sui valori in relazione a cui ogni subcultura continua a riprodurre le “peculiarità identitarie” ma solo sulle procedure relative ad una legittima produzione giuridica, ad un legittimo esercizio del potere politico. Su tale modello si inserisce come “surrogato” della “solidarietà civica” la “solidarietà tra estranei” (2).⁶⁹

Per altro verso, negli ultimi decenni i fenomeni della globalizzazione economica e della cosiddetta “crisi fiscale” degli stati nazionali hanno riportato l'interesse di Habermas sui classici problemi della produzione e della distribuzione della ricchezza sociale. Nell'ottica della discussione sulle “lotte di riconoscimento” negli Stati democratici di diritto, egli ha, dunque, affrontato il tema della “disobbedienza civile” come “mezzo estremo” di “moralizzazione” a disposizione dei “gruppi emarginati e/o gruppi discriminati” per ridestare l'attenzione nella maggioranza verso i “principi costituzionali e/o di legalità disattesi” (3).⁷⁰

4.7. A partire dal modello di C. Offe sulle relazioni sociali contemporanee, egli afferma che i processi di “monetarizzazione” e “burocratizzazione” investono progressivamente tutte e quattro le figure sociali che si situano nei “punti di sutura” tra *Lebenswelt* e *System* (il “lavoratore” e il “cliente”, il “cittadino” e l’“utente”), minacciando sia la “sfera privata” che quella “pubblica”.⁷¹ Il problema della “colonizzazione” delle sfere pubbliche e private – in cui si ricreano quegli apprendimenti che riproducono la cultura, l'integrazione sociale e la socializzazione privata – è esaminato principalmente a partire dagli “effetti collaterali della amministrazione pubblica”.⁷² Tale indagine chiarisce perché il tentativo di rispondere politicamente ai problemi di oggi deve conservare la prioritaria difesa dell'autonomia privata contro interventi eccessivi dello Stato nelle sfere di vita – una “cartina di tornasole” del liberalismo. Tuttavia, quel modello di scambio tra economia e amministrazione statale, da un lato, e il mondo vitale, dall'altro,

⁶⁸ J. Habermas, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor, tr. it. di L. Ceppa, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento (M)*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-68, 81-89.

⁶⁹ J. Habermas, tr. it. *La costellazione post-nazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., p. 50.

⁷⁰ J. Habermas, tr. it. *Monopolio della violenza, coscienza giuridica e processo democratico*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 170-173.

⁷¹ J. Habermas, tr. it. *Considerazione conclusiva: da Parsons attraverso Weber sino a Marx*, in Id., *TKH*, cit., p. 981.

⁷² *Ibidem*, pp. 1039-1044.

non riguarda soltanto la dialettica tra sistemi sociali e società. La sua indagine riguarda, inoltre, i “processi di colonizzazione” della personalità e della cultura in cui si riproducono le motivazioni che l’alimentano la società e i valori che la legittimano. Queste due componenti del mondo vitale – il sistema della personalità e il sistema culturale –, pur essendo espressione di comunità sociali, mantengono una loro logica di sviluppo. Secondo Habermas, la colonizzazione del mondo vitale rischia di produrre non solo l’“anomia sociale” ma anche la “rottura della tradizione culturale” e vere “psicopatologie” a causa di una regolazione dei nessi di azione dei media di controllo, il denaro e il potere, a scapito di una “tradizione culturale libera” e di un’“autochiarificazione interiore autentica”.⁷³

4.8. Habermas è intervenuto nella riflessione sull’eredità e sulle prospettive del socialismo sia dal punto di vista teorico – la revisione del materialismo storico – che pratico-politico in merito alle linee-guida di un “riformismo” che non tradisca gli ideali emancipativi e riesca a coniugare “gli ideali di giustizia e libertà”.⁷⁴

5. Le società contemporanee: i problemi d’oggi

5.1. All’interno di questo quadro teorico, il concetto di “globalizzazione non si riferisce solo alla nuova dimensione in cui si muovono l’impresa capitalistica e il capitale finanziario, di fronte a cui gli stati nazionali si trovano impotenti. Si tratta di processi che coinvolgono anche la “globalizzazione della comunicazione” di notizie, dati e sistemi tecnologici, e la “globalizzazione delle popolazioni”. Questo fenomeno di “allargamento” e “addensamento” è raffigurato dall’“immagine della rete” (1). Habermas esamina, soprattutto, come la trasformazione del sistema economico, commerciale e finanziario globale stia determinando a seguito della “globalizzazione del capitale” un mutamento qualitativo, per cui la produzione, gli scambi e la finanza sono talmente interconnessi, soprattutto nelle potenti imprese transnazionali. Questo mutamento limita a tal punto la capacità di azione degli stati-nazionali che essi non possono con i mezzi a loro disposizione, “ammortizzare” a sufficienza le conseguenze indesiderabili, socialmente e politicamente, di un mercato transnazionale che mette alla prova l’“autocomprensione normativa” che nel “mondo occidentale” risale alla fine del ‘700 (2).⁷⁵ L’analisi delle “reazioni alla crisi” della politica economica e sociale degli stati nazionali – il “liberismo”, il “protezionismo” e le “terza vie” (“all’attacco” e “in difesa” – ripropongono la necessità di appropriati interventi di regolazione politica non solo a livello nazionale con un “concorrenza di posizione” ma soprattutto, sul

⁷³ *Ibidem*, pp. 1065-1066.

⁷⁴ J. Habermas, tr. it. *Rivoluzione recuperante ed esigenza di revisione della sinistra*, in Id., *NR KPS VII*, cit., pp. 177-198.

⁷⁵ J. Habermas, tr. it. *La costellazione postnazionale e il futuro della democrazia*, in Id., *PNK*, cit., pp. 39-42.

piano transnazionale (*global players*) e mondiale (Nazioni Unite), nella consapevolezza, peraltro, che “non esistono alternative al sistema capitalistico” (3).⁷⁶

5.2. Habermas descrive, alcuni scenari sul “prossimo futuro” in cui si trovano le “società del rischio”. Con l’analisi di tali tendenze egli recupera, al di là delle trasformazioni economiche, molti altri aspetti che caratterizzano i processi di globalizzazione – un processo che si sviluppa a una “velocità superiore” alla capacità di reazione statale. Le interdipendenze crescenti della società mondiale rendono inefficaci i tentativi di soluzione che collocano nel quadro territoriale di una politica esautorata dei mezzi adeguati per rispondere agli effetti di processi che oltrepassano i confini nazionali. Oltre alla “crisi emergente dell’equilibrio ecologico”⁷⁷ (1) e allo “squilibrio tra nord e sud del mondo” (1)⁷⁸, Habermas affronta i “conflitti etnici” seguiti alla decolonizzazione europea (3)⁷⁹, i “nazionalismi” risorti dopo il crollo dell’impero sovietico (4)⁸⁰ e gli “indipendentismi” che nelle società democratiche agitano alcune minoranze (5).⁸¹ Negli ultimi anni, poi, si assiste all’emergere di un “terrorismo globale” che si alimenta sulle miserie e sulle ingiustizie che la globalizzazione ha reso ancora più profonde – un terrorismo che trova una legittimazione su “fondamentalismi religiosi” che, con armi moderne, attaccano l’estensione nel mondo dei processi di modernizzazione sociale (6).⁸² Dopo aver definito i contorni del nuovo fenomeno, egli svolge delle riflessioni sul rischio fondato che questa “guerra al terrorismo” possa generare una “militarizzazione della vita quotidiana” nelle democrazie occidentali (7).⁸³

5.3. L’11 settembre ha posto all’attenzione mondiale non solo sulle “tensioni esplosive” tra le “società secolari” e i “fondamentalismi religiosi” nel “mondo musulmano” ma anche su quelle nel “mondo occidentale”. Habermas esamina, infatti, le conflittualità sempre più frequenti tra il “secolarismo” e le “visioni religiose del mondo” all’interno delle moderne società multiculturali, la “proliferazione di esperienze religiose” nelle società occidentali (il “nuovo politeismo”), e il destino della religione giudaico-cristiana di fronte alle altre religioni universaliste, alle prese con il dilemma tra il “dialogo ecumenico” sui principi di fede comuni e lo “scontro di civiltà”.⁸⁴ Dopo avere definito una “politica secolare” ma “non laicista”, che salvaguardi la “neutralità dello stato” e i principi costituzionali, riconoscendo “il diritto culturale” alle “professioni di fede”⁸⁵, Habermas sottolinea, infine, che la società secolare dovrebbe accogliere non soltanto l’opera so-

⁷⁶ J. Habermas, tr. it. *Lo stato nazionale europeo sotto il peso della globalizzazione*, in Id., *PNK*, cit., pp. 110-123.

⁷⁷ J. Habermas, tr. it. *Tendenze di crisi nel capitalismo maturo*, in Id., *LPS*, cit., pp. 46-48.

⁷⁸ J. Habermas, tr. it. *Imparare dalle catastrofi? Ripensando il “secolo breve”*, in Id., *PNK*, cit., p. 17.

⁷⁹ J. Habermas, tr. it. *Dalla “Machpolitik” verso una società cosmopolita*, in Id., *ZÜ KPS IX*, cit., p. 20.

⁸⁰ J. Habermas, tr. it. *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas – Ch. Taylor (eds.), *M*, cit., pp. 75 - 76

⁸¹ J. Habermas, tr. it. *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., pp. 157-158.

⁸² J. Habermas, tr. it. *Fondamentalismo e terrore. Un dialogo con J. Habermas*, in Borradori G. (ed.), *Filosofia del terrore*, cit., p. 32.

⁸³ J. Habermas, tr. it. *Sulla guerra e la pace*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 85-88

⁸⁴ J. Habermas, tr. it. *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *ZÜ. KPS IX*, cit., pp. 129-130.

⁸⁵ J. Habermas, tr. it. *Dalla tolleranza alla democrazia*, in «*Micromega*», cit., pp. 317-228.

lidaristica delle chiese a favore dei più bisognosi, ma anche i motivi di riflessione che, pur sorte da “premesse teologiche”, sollevano dei seri “problemi morali”.⁸⁶

5.4. Negli ultimi anni, Habermas si è sempre più interessato alle applicazioni della ricerca genetica, oggi, uno degli ambiti più promettenti della scienza biologica aprendo dei nuovi orizzonti ed inediti problemi etici e morali. Se a una osservazione sociologica la situazione di fatto si presenta quasi pregiudicata data la coincidenza di interessi tra capitale e scienza, Habermas domanda se non sia il caso di ritornare indietro allo *status quo ante* e fermarsi a riflettere nelle istituzioni e nell'opinione pubblica sulla “giustificazione normativa” dell’“eugenetica liberale”. Contro la “forza normativa del fattuale”, egli ritiene che il diffondersi di “interventi migliorativi” e il “reificante” uso sperimentale degli embrioni, apra delle prospettive “non più irrealistiche” sulla “clonazione riproduttiva” ed evoca l’“eugenetica selettiva sulla razza umana” – ma vi sono sostanziali differenze tra i “modelli autoritari” e quelli “liberali”. L’argomento dell’“argine che si rompe” viene inteso come uno “scossone alla leggerezza di alcuni lobbisti dell’ingegneria genetica” per affrontare in maniera “più rilassata” i problemi di oggi. Il problema, secondo lo studioso tedesco, è come regolamentare una ricerca scientifica che apre la possibilità tecnica di modificare il patrimonio genetico e creare “artificialmente” la “natura umana”, alla luce degli ordinamenti giuridici, dei principi morali e dell’“autocomprensione etica” che il “genere umano” ha di sé - evitando gli atteggiamenti di chi diffida pregiudizialmente dalle applicazioni tecnologiche in genere e chi da esse ha attese miracolistiche – ma anche di coloro che vorrebbe proibire *tout court* la ricerca scientifica e di coloro che la vorrebbero svincolata dal controllo della comunità sociale e della politica.⁸⁷

5.5. L’urgenza di una “chiusura politica” che governi le sfide che la globalizzazione, a seguito dell’“apertura economica” dei mercati mondiali degli anni ‘70, ha posto in primo piano, ripropone il problema del ruolo e dell’efficacia delle istituzioni transnazionali, l’Unione europea e le Nazioni Unite, ma anche le organizzazioni non governative. Habermas precisa, dapprima, l’orizzonte passato e futuro dell’U.E., intervenendo nella odierna discussione sui problemi della costituzione e delle sue “radici identitarie”. Egli affronta, almeno quattro aspetti cruciali dell’attuale politica comunitaria: la scelta strategica dell’allargamento a Est (1), le politiche per l’immigrazione (2), la questione delle politiche economico-sociali (3) e la definizione di una politica estera comune (4). Sullo sfondo il tema del “nucleo d’Europa” e la possibilità delle “collaborazioni rafforzate” come estrema soluzione per procedere verso la nascita degli “Stati Uniti d’Europa”.⁸⁸

⁸⁶ J. Habermas, tr. it. *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana* (ZMN), Torino, Einaudi, 2002, cit., pp. 101-107.

⁸⁷ J. Habermas, tr. it. *I rischi di una genetica liberale*, in Id., ZMN, cit., pp. 19-74; Id., tr. it. *Poscritto*, in Id., ZMN, cit., pp. 77-98.

⁸⁸ J. Habermas, trad. it. *Perché l’Europa ha bisogno di una costituzione?*, in ZÜ. KPS IX, cit., p. 57.

5.6. Nella ricostruzione delle ambivalenti tendenze verso una “costituzionalizzazione del diritto internazionale”, Habermas ridiscute, poi, i problemi della struttura e del ruolo dell’Onu. Alla luce delle tesi kantiane, rilette con l’esperienza maturata negli ultimi duecento anni, egli sostiene che se il modello della “lega dei popoli” è troppo debole, il modello della “repubblica mondiale” è troppo forte.⁸⁹ Un “sistema a più livelli” – mondiale, continentale e nazionale – che redistribuisca le funzioni militari, politiche ed economiche a soggetti differenti, potrebbe costituire l’“infrastruttura cooperativa” per una “politica interna mondiale” senza “governo mondiale” – sotto il controllo di una nascente “opinione pubblica mondiale” (1). A partire da questa valutazione, Habermas affronta il problema dell’ordinamento internazionale regolato dal “principio di non-ingerenza”, che in base alla Carta del 1948 demanda alle Nazioni Unite non solo il compito di tutelare la pace e la sicurezza mondiale, ma anche di proteggere gli individui contro le violazioni dei “diritti umani” (2). Egli risponde, quindi, allo screditamento dell’“universalismo umanitario” – fonte di “guerre totali” – da parte dello schieramento realista di C. Schmitt, e critica le limitazioni poste da M. Walzer alla legittimità degli interventi umanitari (3)⁹⁰. Si possono raffrontare le riflessioni sulle “guerre giuste” con quelle sugli interventi in Kosovo, Afghanistan e Iraq (4). Il tema della legittimità di interventi militari che limitino la sovranità nazionale di stati membri dell’Onu, in nome della “lotta al terrorismo” e agli “stati canaglia” che minacciano l’ordine mondiale ritorna nella recente critica al falso universalismo con cui l’amministrazione di G.W. Bush ha giustificato la “svolta” della politica estera americana, passata dal “realismo multilaterale” alla Kissinger all’“unilateralismo missionario” dei neo-conservatori, Habermas afferma che, nonostante l’“astratta coincidenza degli obiettivi” – la diffusione della democrazia e dei diritti umani su scala mondiale – la concezione delle relazioni mondiali dei neo-conservatori si distanzia dal progetto di un ordine cosmopolitico sia riguardo alla “strada” intrapresa, lontana dal diritto internazionale, sia rispetto alla “forma concreta” in cui debbono realizzarsi, il “capitalismo neoliberista” e il “potere neo-imperiale degli Usa” (5).⁹¹ Il principio di inclusione, a fondamento delle Nazioni Unite dovrebbe, invece, significare la fine del “monopolio interpretativo” dell’Occidente sul diritto internazionale. In tale contesto si colloca la riflessione su diritti umani tra “valori occidentali e valori asiatici” (6).⁹²

5.7. Esaminando le contraddizioni tra le “ragioni del dover essere” e le “dure repliche della storia”, Habermas ha svolto, infine, alcune riflessioni sulle linee di “divisione” che attraversano l’Occidente e sulle possibili strategie per sanarle.⁹³

⁸⁹ J. Habermas, tr. it. *L’idea kantiana della pace perpetua - due secoli dopo*, in Id., *EdA*, cit., p. 190.

⁹⁰ J. Habermas, tr. it. *Inclusione: coinvolgere o assimilare*, in Id., *EdA*, cit., pp. 158-161.

⁹¹ J. Habermas, tr. it. *La costituzionalizzazione del diritto internazionale è ancora possibile?*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., p. 186.

⁹² J. Habermas, tr. it. *Legittimazione tramite diritti umani*, in Id., *EdA*, cit., pp. 223-232.

⁹³ J. Habermas, tr. it. *Il 15 febbraio, ovvero ciò che unisce gli europei*, in Id., *DgW. KPS X*, cit., pp. 29-30.

